

Cuerpo y finitud. Una cuestión decisiva en las filosofías de Merleau-Ponty y Nietzsche

María Luisa Pfeiffer

Resumen

El sujeto propuesto por la modernidad es desencarnado en tanto y en cuanto prescinde de lo que obliga a admitir un otro: el cuerpo. Por eso en el juego de la objetividad también el cuerpo es un objeto, la relación con él y desde él es mediatizada por la reflexión y la experiencia sensible ignorando el cuerpo vivido. En occidente hoy pensar el sujeto es pensar el cuerpo. Hasta fines del siglo XX el cuerpo se ha ignorado y esto en su doble sentido: como componente constitutivo de la subjetividad y en cuanto lugar del saber.

Este trabajo analiza la filosofía de Merleau-Ponty, que es fundamentalmente una meditación sobre el cuerpo y la corporalidad y su relación con la concepción nietzscheana del cuerpo desde el supuesto de que el modo de consideración del cuerpo y la condición corporal del hombre implican una decisión acerca de lo propio de la condición humana.

Palabras clave: cuerpo, Merleau-Ponty, Nietzsche, condición humana

Summary

The subject proposed by the modernity is not an incarnated one as long as it does without what obliges to admit the other: the body. Because of that, in the play of objectivity, the body is an object too, the relationship with him and from him is interfered by the reflection and the sensitive experience ignoring the “lived body”. Nowadays in western countries to think about the subject is to think of the body. Until the end of 20th century the body was ignored and this in a double sense: as a constitutive component of subjectivity and as a place of knowledge.

This paper discusses the philosophy of Merleau-Ponty, which is essentially a meditation on the body and corporality as regards its relation to the Nietzschean notion of the body from the assumption that the manner of considering the body and the bodily condition of man imply a decision about what is proper to the human condition.

Key words: body, Merleau-Ponty, Nietzsche, human condition

En la filosofía de hoy vemos cuestionar al individualismo egocéntrico en nombre del extravío de las solidaridades tradicionales, vemos crecer la pérdida de muchas aptitudes polivalentes del ser humano por la hiperespecialización y asociamos esto al desarrollo científico-técnico. Paralelamente hay una revalorización de culturas milenarias reconsiderando lo que se despreciaba como supersticiones y buscando en ellas saberes y sabidurías. La posmodernidad, la crítica a la globalización, el auge del multiculturalismo, la vigencia de la multidisciplinariedad, nos desafían cotidianamente con cuestiones que ponen de relevancia una crisis en el modo de enfrentarnos al pensamiento.

Enfoques XX, 1 (2008): 45-70

Una de las expresiones más claras de este conflicto crítico son los planteos acerca del otro y lo otro. Más allá del propósito de reconocerlo, respetarlo, valorarlo, la experiencia del otro y de lo otro es siempre conflictiva, sobre todo cuando es auténticamente un otro. Tradicionalmente, tanto en la filosofía occidental como en otros tipos de pensamiento, la referencia al otro se da desde una lógica de lo idéntico. Esta actitud anula la discusión pero sacrifica al otro en aras del mismo.

En occidente, la filosofía ha permitido la expresión del conflicto. Por un lado, la lógica asociada al principio de identidad, ha posibilitado pensar al progreso como asimilación de lo extraño desde un ideal universalista y globalizador, generando la posibilidad de la historia y la ciencia, pero por otro lado tanto la metafísica como la política, si bien han reconocido las diferencias, han buscado allanarlas desde esa misma lógica unificadora. Si los primeros han sometido lo que hay, el tiempo y el espacio, a leyes, es decir, han **sujetado** lo desconocido a una razón preponderantemente científica ejercida por un sujeto; ha habido a lo largo de los tiempos pensadores que han alentado, incluso aceptando al sujeto, lo contrario: han convalidado el misterio, lo irracional, la anarquía, el individualismo, el escepticismo, el pragmatismo; respuestas al problema del otro que rechazan toda unificación subrayando el valor de lo diverso, de lo diferente, de lo nuevo, lo instantáneo, lo irracional. Para autores como Cacciari, la historia europea se ha movido entre respuestas que van de un extremo a otro resolviendo la cuestión, “en un espacio jerárquicamente ordenado, o en individualidades inhóspitas, ‘idiotas’, incapaces de buscarse y reclamarse, en partes que nada tienen para **repartir** entre sí”.¹

En la actualidad vivimos en uno de los extremos del péndulo. Se dan así una serie de planteos críticos al universalismo, la racionalidad y el absoluto que son generadores de corrientes de pensamiento autodenominadas posmodernas porque buscan tener vigencia después de las certezas de la modernidad. El eje de giro de estas filosofías, más allá de su exacerbado criticismo, es la cuestión del sujeto. Todos tenemos claro que es en la modernidad donde el sujeto se afianza y va adquiriendo dimensión fundante para el pensamiento, al punto que todo planteo filosófico se convierte en una dilucidación sobre éste. Desde el intuitivo y poco fundamentado yo cartesiano hasta el existencialismo, el sujeto fue adquiriendo dimensiones cada vez más importantes, sobre todo asociado al concepto de individuo. Si bien los posmodernos y algunos que no

¹ Masimo Cacciari, *El archipiélago. Figuras del otro en occidente* (Buenos Aires: EUDEBA, 1999), 7.

lo son plantean el problema, están lejos de superarlo. Por el contrario, lo que hacen es reconocer allí el conflicto que es fundamentalmente el que plantea el diferente total. La referencia al otro supone la referencia al uno que en la modernidad se torna autoreferencia, el sujeto se presenta a sí mismo desde la lógica de una conciencia reflexiva como el autoreferente: el que se sabe, se define, se decide, se norma. “El análisis reflexivo ignora el problema del otro, así como el problema del mundo”, dice Merleau-Ponty.² El sujeto es quien origina la mediatización cientista que convierte al mundo en lo que el objetivismo ha construido: un universo de objetos puestos a disposición de un sujeto. El mundo verdadero, el sujeto verdadero, el otro verdadero es el “objetivo”.³ Ese mundo se nos aparece con una doble cara: como aquello que no es, nosotros ni nada para nosotros por un lado, y por otro, como algo que nos está esperando para ser. Tanto la explicación empirista como la reflexión intelectualista, instituyen un sujeto que construye el objeto en lugar de vivirlo, rechazando como imposible toda inmediatez en la relación con el mundo.

Este trabajo reflexiona acerca de la condición desencarnada del sujeto propuesto por la modernidad en tanto y en cuanto prescinde de lo que obliga a admitir un otro: el cuerpo. Por eso, en el juego de la objetividad, también el cuerpo es un objeto, la relación con él y desde él es mediatizada por la reflexión y la experiencia sensible. Ese cuerpo sin carne, el cuerpo como edificio químico o conjunto de tejidos, el cuerpo mente en que la conciencia es una función del cerebro, el cuerpo identidad como estructura genética, ese cuerpo “objetivo” es el resultado de un empobrecimiento del fenómeno primordial del cuerpo vivido. La cuestión del otro no puede pensarse en occidente sin remitir al sujeto y ello hace necesario pensar la cuestión del cuerpo. Es verdad que en cinco siglos de modernidad los caracteres del sujeto han variado y se han multiplicado,⁴ sin embargo hay una característica común que aparece sin cesar, por lo menos hasta fines del siglo XX, y es la ignorancia del cuerpo. Y esto en su doble sentido: en tanto el cuerpo es ignorado como componente constitutivo de la subjetividad, como en cuanto a que los saberes que provienen de él son siempre incompletos, defectuosos, escasos. El yo cartesiano no nace ni muere, carece de sexo, de historia, no habla, en una palabra no es cuerpo: “yo no soy de ningún modo ese ajuste de miembros al

² Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception* (Paris: Gallimard, 1945), Prólogo, VI.

³ Martín Heidegger denomina a este fenómeno “imagen del mundo”. Ver entre otros textos *La época de la imagen del mundo, Holzwege* (Neske: Pfulingen, 1968).

⁴ Hay algunos rasgos que han permanecido: autoconciencia, mentalidad o pensamiento racional, libertad, voluntad, autonomía, intimidad, trascendentalidad.

que se denomina cuerpo humano”, dice Descartes.⁵ Esta manifestación ha marcado a toda la filosofía y sobre todo a la ciencia desde entonces.

Analizaremos en este trabajo la filosofía de Merleau-Ponty, que es fundamentalmente una meditación sobre el cuerpo y la corporalidad y su relación con la concepción nietzscheana del cuerpo. Y a pesar que este autor no hace en su obra ninguna referencia explícita a Nietzsche, encontraré rasgos comunes entre ambos pensadores y marcaré también sus diferencias. Ninguna reflexión, ninguna filosofía nace de la nada, la presencia de Nietzsche, aunque no reconocida, se deja ver en expresiones merleauPontyanas y sobre todo en su reconsideración de la subjetividad, el lenguaje y la historia.

Por último, estimamos que el modo de consideración del cuerpo y la condición corporal del hombre implican una decisión acerca de lo propio de la condición humana que es lo que separa las filosofías de ambos autores.

CUERPO-CARNE

Para que mi pensamiento pudiera penetrarse, alcanzarse y llegar a un puro “consentimiento de sí a sí” sería necesario [...] cesara de ser un acontecimiento y que fuera acto de parte a parte [...] En otras palabras, sería necesario que en lugar de ser yo mismo hubiera devenido un puro conocedor de mí mismo y que el mundo hubiese dejado de existir alrededor mío para devenir puro objeto ante mí.⁶

Esta cita de Merleau-Ponty nos conduce a dos cuestiones: una es el alcance de la identidad, puesto que si es imposible pensarme o concebirme separado del mundo del que formo parte, ¿hay pensamiento “propio” y hay actos de los que pueda “apropiarme”?⁷ La segunda es que si hay un modo de estar en situación acorde al modo de ser del hombre resultante de su condición corporal, la pregunta casi obligada es si ese cuerpo es sujeto.⁸ En caso de decir que no, apoyándonos en la crítica que supone el texto citado, podemos

⁵ René Descartes, *Méditations touchant la première philosophie. Oeuvres Philosophiques*, TIII, (Garnier: Paris, 1973), 419. No es que aceptemos, al reconvenir esta cita que el cuerpo sea solamente un “ajuste de miembros”, este texto es significativo en tanto y en cuanto Descartes no se preocupa por pensar el cuerpo de otra manera, sólo se distancia de él.

⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 453.

⁷ Para la relación identidad-propiedad ver Mónica Cragnolini, “Metáforas de la identidad. La constitución de la subjetividad en Nietzsche”, en *Nietzsche en Perspectiva*, comp.G. Melendez, (Santafé de Bogotá: Siglo del Hombre Editores, 2001), 49-61; y en *Post-Data. Revista de Psicoanálisis*, n° 11 (2000): 29-37.

⁸ Es lo que sostiene Renaud Barbarás, al tratar este tema en *Le tournant de l'expérience. Recherches sur la philosophie de Merleau-Ponty* (Vrin: Paris, 1988).

preguntarnos si es objeto. La respuesta de Merleau-Ponty a estas cuestiones es salirse de ellas y plantear la realidad humana como la de un cuerpo-carne. Esto implica dejar de lado un cuerpo-yo y comenzar a pensar al humano como cuerpo mundano, es decir, constituido de mundo. El cuerpo no sólo está volcado al mundo, no sólo es dependiente del mundo, no sólo está necesitado del mundo sino más que todo eso, es mundano; lo cual significa que no es posible pensar, explicar, relatar ninguna de sus actitudes sin referencia al mundo. Ser cuerpo es encontrarse siendo mundo, en un estado previo al de sujeto y objeto, como un entretejido de percepciones, deseos, inclinaciones, intuiciones, simpatías y rechazos. Ser cuerpo permite “reconocerse”, “intuirse”, “descubrirse” uno, aunque esa unidad es siempre implícita y confusa. El cuerpo es siempre algo diferente de lo que es, es sexualidad y libertad, naturaleza y cultura, pura apertura y “fuerza de choque”.⁹ En la medida en que es lo que ve y lo que toca “no es ni tangible ni visible”,¹⁰ o mejor aún es vidente y visible en el mismo acto de fusión con lo sentido. El hombre cuerpo no es un “sí mismo por transparencia, como el pensamiento, [...] sino por confusión, narcisismo, inherencia del que ve con lo que ve, del que toca con lo que toca, del que siente con lo sentido, un sí mismo atrapado entre cosas que tiene una cara y una espalda, un pasado y un futuro”.¹¹ Esto no sólo cuestiona al sujeto sino al principio de identidad asociado con él. Todo el pensamiento occidental es tributario de ese principio sea cual fuere su formulación, a tal punto que cuestionarlo es cuestionar el mismo pensamiento filosófico. La conflictividad que aparece en el encuentro con el otro, tal cual lo venimos formulando, cuestiona en su esencia al principio de identidad. Cuando la percepción del otro se da en el encuentro con otro, bajo la forma de su cuerpo carne como fenómeno de mundo, el otro es **otro cuerpo carne** presente, es “acontecimiento carnal”. Percibimos entonces la alteridad como “presentación” de una ausencia. La identidad del otro me es dada de manera representativa, vale decir como presencia de la ausencia. Lo que revela al otro es el vacío que Merleau-Ponty llama el “*entrelacs*”,¹² donde se “entrelazan” nuestras carnes, es decir, **entre** nosotros. El espacio se constituye en esa aparición. Según el planteo merleau-pontyano, la identidad tiene como origen la experiencia de la corporalidad, cimiento de toda relación con el mundo y los

⁹ Ver Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 231.

¹⁰ *Ibid.*, 108.

¹¹ Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964), 19.

¹² *Entrelacs*, en francés, denomina al ornamento compuesto de motivos entrelazados formando una continuidad.

otros que instituye el espacio como entre. El cuerpo opera como una conciencia no objetivante, diferente a la del intelecto que posee la cosa sólo distanciándose (ob-jectum). Esta conciencia se dirige y proyecta incesantemente a un mundo que no abraza ni posee sino con el que “se choca”, que no es idéntico con ella sino **otro**. El mundo y el cuerpo se van constituyendo mutuamente en la actividad intencional que se hace “entre”. El cuerpo intencional¹³ e intencionante no es vivido por “nadie”, sino que la intencionalidad se da **en y por** él. Carecer de cuerpo sería carecer de la posibilidad de intencionar mundos a la manera en que el hombre lo hace, es decir, corporalmente; sería no poder dar sentido a mundos, desde una intencionalidad corporal originariamente constitutiva. El cuerpo “se hace” cuerpo en la medida en que el mundo “se hace” mundo. La negación del cuerpo objetivo, instrumento de un sujeto, precipita, desde una lectura subjetivista, a considerar los actos como “impersonales”. Pero ¿acaso no hablamos en primera persona? ¿No soy yo quien piensa, quiere, sueña, ama, odia? ¿Y no es esto inseparable de un yo? ¿De un cuerpo yo?¹⁴ ¿No se trata acaso de un sujeto “encarnado”? ¿O es más bien una carne sujeta a un mundo? ¿Y quién habla, yo o el mundo? Y este sujeto encarnado, sujeto cuerpo, ¿es un sujeto real? Si yo soy carne, soy mundo, ¿no estoy perdiendo acaso algunas de las características del sujeto, como por ejemplo, la trascendencia o la capacidad de pensar? Porque ¿podemos pensar un cuerpo trascendental o un cuerpo que piensa? En realidad todas estas preguntas nacen del preconceito de que las condiciones del sujeto están asociadas a algo diferente del cuerpo, como podría ser la razón o una conciencia autoreferente y autónoma. Es interesante ver cómo todo planteo sobre el cuerpo se choca inmediatamente con cuestiones que hacen a la validez y presencia de una razón sometida a la lógica del ser. Tradicionalmente razón y subjetividad son cuestiones que van juntas y es casi una obviedad que no tienen que ver con el cuerpo. Es a propósito de esta imposibilidad que acudimos a la noción de carne de Merleau-Ponty, que tiene que ver con la propuesta fenomenológica de una intencionalidad histórica y espacial que constituye sentido, que si bien no puede pensarse sin un yo no puede pensarse asociando ese yo al sujeto tal cual es concebido desde la modernidad.

¹³ Hago referencia a la intencionalidad merleau-pontyana que transforma el concepto recibido de Husserl en cuanto la hace corporal, prereflexiva, fáctica, propia de una “conciencia corporal”.

¹⁴ Ver Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 400.

Cuando nos referimos a la relación hombre-mundo (el guión es para mantener la unidad en la separación), no podemos pensarla como una identidad al modo griego, sin que desaparezca uno de los términos.

Por medio de la sensación capto, al margen de mi vida personal y de mis actos propios, una vida de conciencia dada de la que ellos emergen, la vida de mis ojos, de mis manos, de mis oídos que son otros tantos yo “naturales”. Cada vez que experimento una sensación, experimento que interesa, no sólo a mi ser “propio”, aquél del que soy responsable y del que decido, sino a “otro yo” o a un yo otro que ya ha tomado partido por el mundo, que se ha abierto ya a algunos de sus aspectos y se ha sincronizado con ellos [...] Experimento la sensación como modalidad de una existencia general, ya consagrada a un mundo físico y que crepita a través mío sin que sea yo su autor.¹⁵

El cuerpo abre a una subjetividad diferente que establece una especie de “pacto originario” que hará inmediatamente significativos ciertos aspectos del mundo, sin haber intervenido personalmente en su elaboración (seguimos asociando la persona con lo racional, lo intelectualmente volitivo). Para Merleau-Ponty, la percepción se corresponde con esa “posesión” del mundo en un *cogito* pre-reflexivo, un *cogito* intencional no reflexivo sino operante. Esta intencionalidad es un movimiento de relación con el mundo no mediatizado por representaciones, es un tender a pleno de significación. El resultado no es un conocimiento sino una relación simple o múltiple, gestual y comportamental con aquello que puebla el mundo. La percepción corporal permite adoptar una actitud, un modo de existencia, coexistencia, correspondencia inmediata y comunicativa y da pie a la expresión, no como vehículo de un pensamiento/sentimiento sino como la misma “adquisición de significado”, de tal manera que en la comunicación originaria “mis palabras me sorprenden a mí mismo y me enseñan mis pensamientos”.¹⁶ Por eso podemos decir que el cuerpo es fundamentalmente un espacio expresivo y que la expresividad es la función primordial de la subjetividad corporal haciéndose lenguaje. El espacio va siendo constituido por esa intencionalidad corporal, esa “percepción” que no es “personal” (subjetiva) ni tampoco interpersonal (intersubjetiva) sino “que se da siempre al modo del “se”,¹⁷ y se expresa “sonando” como lenguaje.

Esta dimensión “impersonal”, asociada al protagonismo del cuerpo, abre a la trascendentalidad. Ésta es el rasgo preyoico de la intencionalidad corporal,

¹⁵ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 231.

¹⁶ Merleau-Ponty, *Signes* (Paris: Gallimard, 1960), 160.

¹⁷ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 277.

su carácter carnal que no sólo abre a lo trascendental sino a la sensación y la reflexión: la mano que toca siente al mismo tiempo que es tocada y esto posibilita la reflexión. La conciencia en cuanto conciencia corporal, en cuanto intencionalidad operante primera, es característica de un sujeto que se “reconoce” yo luego de haber”se” sabido y haber actuado como “se”. Es lo que Merleau-Ponty llama en la *Phénoménologie de la Perception* el “yo natural” del que provienen “intenciones que no son ‘propias’”, es decir, que no son reconocidas ni elegidas por un yo sujeto pero sí por un yo cuerpo.¹⁸ Y esa intencionalidad operante no puede ser intuita sino como relación intercorporal, a partir del espacio como el *inter/entre/Zwischen* de los cuerpos (y al hablar aquí de cuerpos no sólo me refiero a los humanos). Permitir que el cuerpo se manifieste genera expresiones como la de Jean Luc Nancy cuando habla del *cum*, como de nuestro carácter de expuestos que “nos pone los unos frente a los otros, nos da a los unos y a los otros, nos arriesga los unos contra los otros y a todos juntos nos entrega a [...] la experiencia de ser con”.¹⁹ Repensar el espacio como el lugar de los cuerpos, es decir, la posibilidad de manifestación del **con** y el **entre** como en-cuentro (en-contra) de los cuerpos, permitiría dejar de lado lecturas reduccionistas de las manifestaciones humanas y aceptar la posibilidad del estar “abierto al con pero siendo con (en) lo abierto”,²⁰ como a-cercamiento.²¹ Se lograría la constitución de un espacio en que la presencia del otro no fuera aleatoria sino necesaria por ser garantía de identidad.

Al acentuar el protagonismo del cuerpo podemos preguntarnos con Merleau-Ponty si el pronombre indefinido “se” designa una multiplicidad del yo o un yo en general. ¿Hablamos de yo o de yoes? Y al hablar de yoes o nosotros, como podría responder Buber, ¿no estoy reconociendo otro yo que yo? ¿Y cómo es esto posible? ¿Cómo puedo “saber” que hay otros yo? Todo esto late también en la reflexión de Derrida cuando habla de la otredad del otro y se pregunta si este otro es un individuo absoluto a la manera de Dios para Abraham o es lo totalmente otro.²² Y es también lo que nos lleva a considerar junto con el mismo autor si pensar lo ajeno como propio, sentirlo

¹⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 502-503.

¹⁹ Jean Luc Nancy, “Conloquium”, en *Communitas Origen y destino de la comunidad*, ed. Roberto Esposito (Buenos Aires: Amorrortu, 2004), 16.

²⁰ *Ibíd.*, 17.

²¹ Ver María Luisa Pfeiffer, “El problema del espacio en psicoterapia. Comprender, acercar, amar”, en *Ética y Psicoterapia*, ed. M. L. Rovalletti (Buenos Aires, Biblos, 1995).

²² Jaques Derrida, “L’éthique du don”, en *Donner la mort* (Paris: Métailié, 1992).

como propio, sentirse y pensarse otro del otro no podría ser un modo de solucionar el conflicto. Si soy otro, otro de mí y otro de otro ¿quién es el autor de mis actos? Esta pregunta viene asociada al tradicional problema de la libertad.

Para Merleau-Ponty, la libertad, la autonomía, están completamente limitadas por la situación del hombre en el mundo. Su condición corporal le impide manejar todas las variables y posibilidades tanto causales como de consecuencia de un acto, no puede así elegirlo libremente, entendiendo libertad como ausencia total de condiciones. La libertad está condicionada por intenciones que no vienen del que actúa, en tanto está “mezclado” con el mundo y con los otros en una confusión inextricable. No es la negatividad de la nada la que hace vivir al mundo sino que es por el mundo que la nada llega a ser. Sin embargo, condicionar la libertad no significa negarla, hay un nivel de libertad en tanto y en cuanto que las acciones de cada uno aportan a la comunidad e incluso pueden cambiar el rumbo de la historia. Esto es posible, precisamente, porque la libertad no es total y absoluta. El poner el acento en el “se” no implica negar que todo acto humano proviene de alguien que lo reconoce como propio. El hombre no es sólo mundo, sino que es un “nudo de relaciones”, lo cual lo aleja de estar situado nunca en la nada. El nihilismo como actitud humana, planteado por Nietzsche, incluso como opción: el nihilismo positivo, es una contradicción para Merleau-Ponty porque respondería precisamente a una conciencia, a una voluntad, que elegiría desde la nada, que puede situarse en la nada, que puede ignorar su condición corporal que le da carácter de situada en el mundo y dependiente de él. El planteo nietzscheano de la nada y del nihilismo parece permitir seguir preso de una propuesta metafísica en que el sujeto sigue siendo protagonista. A esto se opone Merleau-Ponty para quien la conciencia “no es un sujeto eterno que se descubre en una transparencia absoluta”²³ sino que es “carne del mundo”, cuerpo en que el mundo adquiere carácter de tal porque se pliega sobre el cuerpo. La idea del sujeto como pliegue²⁴, que señala Merleau-Ponty en contraposición a la idea hegeliana del agujero en el ser, es retomada por Deleuze que analiza el barroco como el movimiento artístico que lleva al pliegue a sus propios límites.²⁵ El espacio leibniziano y su movimiento intrínseco se pliega, se despliega y se repliega. Como constitutivo del sujeto

²³ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 485.

²⁴ *Ibíd.*, 249. “Yo no soy, según la palabra de Hegel un “agujero en el ser”, sino un hueco, un pliegue que se hizo y que puede deshacerse”.

²⁵ Gilles Deleuze, *El Pliegue. Leibniz y el barroco* (Buenos Aires: Paidós, 1989).

lleva a la formulación de éste no como no ser a ser colmado ni como negación del ser, sino como un proceso “carnal” que se hace “visible” en el cuerpo como conciencia operante. El espacio pasa a ser un “entre” en que el pliegue permite pensar la negación y la afirmación no como estados antitéticos sino como modos de percibir el movimiento, modos de cristalizarlo para una descripción.

El yo cartesiano, conciencia de sí indubitable, adquiere una autonomía ontológica asociada al uso de la razón, al ejercicio del pensamiento. El cuerpo, para Merleau-Ponty, no es algo ajeno a la percepción o la voluntad, no es dónde (espacio) estas “operaciones” se llevan a cabo sino que es quien las realiza como parte de una operación mayor llevada a cabo por la carne del mundo. Percibir y querer, así como imaginar, soñar, afirmar y negar, son funciones del cuerpo como carne del mundo. El mundo no le es ajeno porque él es el mundo, no está en el mundo como si éste fuera un espacio diferente de él que lo acoge y le permite ser sino que el cuerpo es el mundo operando como conciencia y voluntad, el ser sí mismo es a la vez ser mundo: “estamos presentes a nosotros mismos porque estamos presentes al mundo”.²⁶ El cuerpo-carne percibe y es percibido, ve y es visto, quiere y es querido, la conciencia y la voluntad son procesos intencionales que traspasan al sujeto y lo constituyen en tal, que no pueden prescindir de él pero que van más allá de él en un proceso constitutivo a la vez del “sujeto” y el “objeto”. Desaparece una de las características más elaboradas por la filosofía poscartesiana en relación con el sujeto que es la interioridad, “el mundo está todo al interior y yo estoy todo al exterior de mí”.²⁷ O si no desaparece se la reconoce como segundo repliegue sobre el primer pliegue perceptivo. “Es en mi relación con ‘cosas’ que me conozco, la percepción interior viene luego”.²⁸

No se trata de negar el yo, sino de asociarlo de otra manera con el sujeto y además con un sujeto carnal. El sujeto como permanencia o como un ser extratemporal es meramente una “abstracción”, es “ilusorio”.²⁹ El yo no es ni autotransparente ni incondicionado volitivamente. Es en el repliegue sobre esto que realiza el mismo cuerpo sobre sí mismo que se descubre y descubre al

²⁶ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 432.

²⁷ *Ibid.*, 416-417. En este sentido Cacciari por ejemplo, realiza una fuerte objeción al sujeto pero mantiene la interioridad como el “lugar”.

²⁸ *Ibid.*, 439.

²⁹ David A. Hume, *Treatise of Human Nature*, L. I, Part IV (Oxford: Clarendon Press, 2007), § VI, 2.

mundo como “incorporado”, y en su despliegue puede separar al yo de lo incorporado constituyendo “objeto” y “sujeto”. Es el permanente movimiento del cuerpo haciéndose cuerpo el que “hace” al mundo mundo y viceversa. ¿Pero no es acaso el yo, como diría Kant, la condición de posibilidad de toda experiencia? Si pensamos al yo como cuerpo carne del mundo, nos damos cuenta que sí en tanto y en cuanto la condición de toda experiencia es ser mundo en el mundo. Y es la percepción “alterada” de la locura lo que nos muestra esto, cuando se da “separada” del cuerpo, desde otro “lugar” que el cuerpo. Cuando se percibe el mundo desde “fuera” del mundo y desde “dentro” del yo, el resultado es una alucinación o un delirio.³⁰ Esto ocurre precisamente porque el mundo es inseparable del sujeto en tanto y en cuanto el sujeto es un sujeto-cuerpo, “nada más que proyecto de mundo [...] conciencia (corporal) que se halla [...] en acción en el mundo”.³¹ Que el mundo constituya y a la vez sea constituido por la conciencia cuerpo nos aleja de la posibilidad de referirnos tanto al mundo como a la conciencia como a sí mismos definitivamente constituidos.³² Esto pone en relación a Merleau-Ponty con el pensamiento de Derrida que no gira sobre lo que es, sino sobre la falta al sí mismo como plenitud de sí, que estará por consiguiente descentrado, corrido espacialmente respecto de una hipotética unidad de sí. El pensamiento se ejercerá sobre lo diferido de toda presencia de sí a sí que resulta en el fundamento de la verdad, y es eso lo que obliga a enfrentarse a lo otro de sí. “La existencia de otro produce dificultad y escándalo para el pensamiento objetivo”,³³ para Derrida, este escándalo alcanza incluso a la responsabilidad. Cuando se justifican los actos, cuando se comunica por el lenguaje una justificación, “se pierde la singularidad. Se pierde la posibilidad o el derecho de decidir. Toda decisión debería, en el fondo, permanecer a la vez solitaria, secreta y silenciosa”.³⁴ Lo otro, el otro, los otros, son una exigencia moral que destruye lo individual, lo subjetivo, lo “propio” que podría traducirse como “lo de sí mismo”. Cuando hablo a otro para justificar mi acto, dice Derrida, “no soy más un mí mismo, solo y único”.³⁵

³⁰ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 440 (paréntesis mío).

³¹ *Ibíd.*, 401.

³² Esto es lo que separa profundamente el pensamiento de Merleau-Ponty de Sartre y el origen de su fundamental discordancia en la comprensión de la conciencia, el mundo y la historia.

³³ Derrida, “L’éthique du don”, 61.

³⁴ *Ibíd.*

³⁵ *Ibíd.*

Esto es entonces lo que nos motiva una vez más a pensar de qué hablamos cuando hablamos de sujeto, porque si estamos haciendo referencia a ese sí mismo absoluto, la relación es imposible: dos absolutos, no pueden relacionarse ni cognitiva ni volitivamente porque la presencia o la demanda del uno sería absoluta y anularía todo saber y todo querer del otro. El sí mismo absoluto no puede saber y querer a la manera humana, a la manera carnal es decir imperfecta, renovada a cada instante, nunca totalmente constituida, debe hacerlo cerrado sobre sí mismo, sólo puede pensarse y quererse a sí mismo. Como cuerpo, el otro se nos presenta de manera apreativa y analógica. Derrida se pregunta en *Donner la vie* si todo otro, en el sentido de cada otro, es todo lo otro, es decir la totalidad de la otredad, lo absolutamente otro. La respuesta humana en ese caso será la que propone Kierkegaard (es la referencia de Derrida en este texto): el secreto, la indescifrabilidad absoluta del acto. No sólo el otro no sabe el por qué o el para qué de la acción de cada uno sino uno mismo la ignora y en consecuencia no puede decirla.

Eso marca un problema que va más allá del sujeto y que también ve Merleau-Ponty cuando pretende detenerse a pensar en la carne como ser bruto,³⁶ ¿es posible pensar sin pensar en el ser? ¿Cómo pensar y afirmar algo, cómo decir que algo sea algo desde la total heteronomía? ¿Y cómo es posible pensar lo heterónimo negando lo autónomo? La modernidad resolvió estas preguntas poniendo la autonomía en el sujeto, el sujeto toma el lugar central que los griegos atribuyeron al ser y los cristianos trataron de suplantar con Dios. ¿Pero cómo el sujeto moderno que se apoya en la negación del ser va a ocupar el lugar del ser? ¿Cómo afirmar en efecto que el otro **es** el otro? ¿Que el otro es **otro yo**? Mantenerse en este orden del pensamiento, pretender dilucidar el sentido del otro y del uno mismo desde la filosofía, que es la que permitió plantearlo por otra parte, lleva, dice Derrida, a no poder “asegurarse un concepto consecuencia de la ética ni de lo religioso, sobre todo y en consecuencia del límite entre los dos órdenes”.³⁷ Esto me lleva a preguntar, sin duda, sin ninguna pretensión de responder y menos en este escueto trabajo, si la filosofía puede aportar alguna respuesta a esta cuestión que no la ponga en cuestión a ella misma. Que la ética y la política alcancen valor operativo para estabilizar un devenir caótico, para evitar que caigamos en el abismo imposible de imaginar qué generaría un mundo totalmente crítico, un mundo signado

³⁶ Ver sobre todo *Le visible et l'invisible. Suivi des notes de travail* (Paris: Gallimard, 1964), trad. castellana *Lo visible y lo invisible. Seguido de notas de trabajo*, trad. J. Escudé (Barcelona: Seix Barral, 1970). Edición a la que refieren las notas de este trabajo según la sigla (VT).

³⁷ Derrida, *Donner la mort*, 81.

por la ironía o peor aún por el escepticismo, no implica, para Derrida que todo esto esté sostenido sobre el concepto de responsabilidad que “flota sin rigor alrededor de un concepto incontrolable”.³⁸ ¿No está apoyado sobre el ser? ¿No es el ser ese concepto inhallable? ¿Y no es este concepto, rigiendo la filosofía y a través de ella la moral y la política, el que ha legitimado que el llamado a la responsabilidad haya generado profusos discursos sobre el otro y prácticas sacrificiales al uno? Ese uno, ese ser bueno, verdadero y bello ha sido puesto siempre en el centro y ha asumido a lo largo de la historia diferentes rostros: el que asume hoy es el de la democracia liberal y el placer.

El cuerpo es un pliegue del ser que puede hacerse y deshacerse, es una bisagra del mundo, pero ese ser es la carne, es decir aquello que es espacio y tiempo, materia y contingencia, una realidad dinámica que en su proceso intencional va diferenciando al sujeto y separándolo como diferente gracias a su propia acción.

El sujeto percipiente... no es más que distanciamiento con relación a la cosa [...] el sí mismo de la percepción como ‘nadie’ [...] anonimato y generalidad. Eso quiere decir, no una nada absoluta, sino un “lago de no ser”, cierta nada hundida en la abertura local y temporal [...] cierta falta de.³⁹

El cuerpo no es definitivamente nada sino que se va haciendo cuerpo en el dinamismo de su relación con el mundo y lo mismo podemos decir del mundo.

La idea de un movimiento por el cual cada término deja de ser para llegar a ser... esta idea sólo puede mantenerse pura si el término mediador y el mediatizado que son “el mismo” (es decir la carne), no lo son en el sentido de la identidad: porque entonces, al no haber ninguna diferencia no habría tampoco mediación, movimiento, transformación.⁴⁰

Es decir, nos encontraríamos en el reino del ser griego. Hablamos de la carne y de mi carne que es “mi cuerpo que soy yo”, pero ese yo es el mundo manifestándose como yo corporal, como este preciso yo corporal que no es igual a otro y me permite verme, intuirme, pensarme como yo otro, me permitirá verme como yo otro y ver lo invisible con los ojos de los otros. Esto es incomprensible si se pretende comprenderlo desde un planteo ontológico,

³⁸ Ibid.

³⁹ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 246.

⁴⁰ Ibid., 120-121 (paréntesis mío).

aunque pareciera por momentos que el Merleau-Ponty de *Lo visible y lo invisible* se acercara a esto. El ser del que habla Merleau-Ponty en esta obra lleva como calificativo “bruto”, es el ser bruto, el “*entrelacs*”, es decir, el lazo que une todas las cosas, el que debe ser tallado, conformado, percibido, valorado, definido, analizado y ese será el trabajo de la diferenciación en la identidad o la identificación en la diferencia. Ese trabajo será el de la intencionalidad operante, en primer lugar, que se manifestará corporalmente y el de la racionalidad valorativa, perceptiva y reflexiva que deberá hacer luego otra tarea, la objetivadora, que no es posible sin un cuerpo que sea mundo, lo cual no significa que sea “el mundo”. La intencionalidad operante que es la manifestación del ser bruto como corporalidad, jugará con lo visible y lo invisible,⁴¹ con la apariencia y lo escondido, con lo manifiesto y lo secreto como momentos de una dialéctica sin fin en que el cuerpo siente y es sentido, vidente y visible, en que el trazo representativo es “dictado” por lo representado,⁴² en que la relación se hace espacio y tiempo. El encuentro con el otro se da antes de que ninguno de los dos se “de cuenta” de que hay encuentro, “en-contra”, “choque”, es este encuentro el que revela el límite y la posibilidad de ir más allá del límite, ser y hacer más de lo que “puedo” ser y hacer, es el que revela la inconmensurabilidad y el misterio del yo y del otro. Ese encuentro, choque, es lo que constituye el espacio, es el que pone de manifiesto el **entre** que permite que uno sea uno y otro. Cacciari, con reminiscencias nietzscheanas, denomina a este “espacio entre”: mar, y a la situación de las islas que están en él: entrelazo (*entrelacs* para Merleau-Ponty).

Un puente es, por tanto, también el Mar: el más necesario y riesgoso de los puentes, así como el puente es el más riesgoso y necesario de los senderos trazados por el hombre [...] es el lugar de la relación, del diálogo, de la confrontación entre las múltiples islas que lo habitan: todas distintas del Mar y todas entrelazadas.⁴³

Hay una frase de Cacciari muy sugerente, pues cuestiona el lugar como lo estable y definitivo, como la “ocupación” del trozo de espacio que nos corresponde, como un “espacio propio”, como el ejercer el ser que somos, “este Mar tiene una corriente que arrastra y que transforma hacia *Ningún-lugar*”.⁴⁴ La relación con el otro, el com-partir espacio con el otro nos niega el

⁴¹ No se trata de pensar lo visible como el mundo percibido y lo invisible como el pensamiento abstracto como muchos han comprendido.

⁴² Ver Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit* (Paris: Gallimard, 1964).

⁴³ Cacciari, *El archipiélago. Figuras del otro en occidente*, 4.

⁴⁴ *Ibíd.*, 5.

lugar pensado como el espacio cerrado, como el tiempo del reposo. La relación con el otro es permanente reclamo, impide detenerse al tiempo y cerrarse al espacio, éste es siempre posibilidad abierta entre el otro y yo, entre cuerpo y cuerpo, historia e historia, lenguaje y lenguaje. La relación se establece entonces desde y gracias al choque que permite “intuir” al otro como tal. De modo que la relación será posible en la medida en que cada uno no se manifieste a sí mismo como individualidad simple, o como unidad acabada, completa, centro o punto cero de un espacio. El choque de los cuerpos permite descubrir la complejidad que implica ser uno y ser otro a la vez. El reconocimiento de la multitud de rostros que identifican a cada uno no será la resultante de una patología que debe asumir diferentes rostros porque no tiene ninguno sino, por el contrario, reconocer que la limitación de la condición de ser humano que nos caracteriza nos obliga a compartir diferentes espacios significativos con diferentes humanos limitados como nosotros. ¿Se trata como propone Cacciari, por ejemplo, de espacios interiores donde se reproduce el archipiélago y donde nos chocamos con nosotros mismos? Se trata del choque de los cuerpos que supone el tacto, el oído, el gusto, el olfato, y nos empuja a ver, oír, oler, tocar al otro. Cuando el otro se impone a nuestros sentidos y a nuestra sensibilidad afectiva, volitiva y cognitiva conformamos con él un lugar de encuentro que no siempre es amoroso, pero que siempre es encuentro. La intimidad, el “adentro” implica la posibilidad concreta y real de un uno separado del otro, implica nuevamente un individuo haciéndose tal como sujeto reflexivo. “El yo es siempre excéntrico”.⁴⁵ El sujeto cuerpo construye su “intimidad” en la separación abstracta y ficticia del otro, en lo que Husserl denomina “*epoché*” de la conciencia y que sólo tiene sentido como momento metodológico de análisis, en la locura⁴⁶ o en la conformación de un mundo asentado sobre la individualidad cerrada sobre sí misma como el que nos toca vivir. Caracterizando a nuestra realidad, Sennet dice reafirmando esto: “Cada vez más la comunidad cercada, compartimentada y vigilada es vendida como la imagen misma de la buena vida, hay un progresivo ‘temor al contacto’”.⁴⁷

⁴⁵ Merleau-Ponty, *Lo visible y lo invisible*, 282.

⁴⁶ Ver María Luisa Pfeiffer, “Las alas del delirio”, en *Espacialidad ámbito e institución*, ed. M. L. Rovalletti (en vías de publicación).

⁴⁷ Richard Sennet, *Flesh and Stone, The body and de City in Western Civilization* (New York: Norton y Cía, 1994), 18.

CUERPO – FUERZA

Hay dos frases significativas dentro de las filosofías de Merleau-Ponty y Nietzsche: “yo soy un cuerpo”⁴⁸ y “cuerpo soy íntegramente”,⁴⁹ que parecen querer decir lo mismo, sin embargo no es así. Venimos de ver que cuando Merleau-Ponty habla del cuerpo trata de alejarse lo más posible del concepto de cuerpo que manejan las ciencias en general y que hace referencia básicamente al de la física como intersección de fuerzas. Venimos de ver cómo separa la corporalidad de la anatomía y la fisiología, considerando al cuerpo humano en su carnalidad propia, sin ignorar ambas. Nietzsche, por el contrario, sí recoge de la física el concepto de fuerza que permitió a ésta revolucionar la ciencia y apoya sobre él su referencia al cuerpo como instancia de fuerza privilegiada en que se establece “la diferencia entre los victoriosos y los fracasados”.⁵⁰ El cuerpo, entonces termina siendo el lugar de la fuerza y el poder.

Vimos en detalle qué significa para Merleau-Ponty el ejercicio de la corporalidad. Detengámonos ahora en Nietzsche recordando que es imposible pensar cualquier definición de este autor olvidando que en él todo hace referencia a las nociones de valor y de instinto. Con este propósito Deleuze afirma que:

El proyecto más general de Nietzsche consiste en introducir en la filosofía los conceptos de sentido y de valor [...] la filosofía de los valores, tal como la instaura y concibe, es la verdadera realización de la crítica y la única manera de realizar una crítica total, es decir de hacer filosofía a martillazos.⁵¹

Quizá lo más difícil de pensar desde la filosofía nietzscheana sea el concepto de valor, ya que debemos hacerlo dinámicamente dejando de lado cualquier cristalización ontológica.

⁴⁸ Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, 90.

⁴⁹ Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, 3 Tomos, ed. Karl Schlechta (München: Carl Hanser Verlag, 1973), T 2: 300.

⁵⁰ Alberto Onate, *O crepúsculo do sujeito em Nietzsche. Ou como abrirse ao filosofar sem metafísica* (São Paulo: Discurso Editorial, 2000), 71.

⁵¹ Vale la pena preguntarse como hace Conill por la situación de Nietzsche frente a la crítica que conforma un ideal del hombre moderno y que supone un sujeto criticador, ajeno al ámbito de lo criticado y que comienza por la negación. De hecho, intérpretes como Conill consideran a Nietzsche como un radicalizador de la crítica de Kant y Hume convirtiéndola en genealogía al modo de Ricoeur, y hermenéutica al modo de Gadamer. Ver en Jesús Conill, *El poder de la mentira. Nietzsche y la política de la transvaloración* (Madrid: Tecnos, 1997).

El rescate de Dionisio por parte de Nietzsche significa elevar lo “instintivo” a valor supremo. Lo instintivo para Nietzsche es lo que acerca a lo originario de la vida, a lo que él llama la voluntad de poder, el peso de la tierra, lo que empuja a la vida pero sabiendo que vivir es básicamente medir y valorar en función del progreso. Progreso es lo propio del hombre, el fenómeno que mide la cantidad de poder que ejercen unos individuos a diferencia de otros. “Los tipos de conducta, creencias y valores que exhibe un individuo no son producidos por factores internos del individuo, sino por la cantidad de voluntad de poder o poder interior que posee el individuo”.⁵² Este progreso adquiere valor y sentido en los creadores como aumento de la voluntad de poder.⁵³ Son los creadores, los transformadores, los que progresan en el poder y se diferencian de los hombres vulgares que son conservadores y decadentes y carecen de poder. Los valores son relaciones de fuerza, por ello el progreso es valioso porque es medida del crecimiento de la voluntad de poder. Aquí se inscribe, según Mittelman, la respuesta acerca del protagonismo del individuo en el establecimiento de los valores puesto que estos no le son dados definitivamente. Cada uno lleva en sí mismo instintos específicos y la moral que les corresponde; sólo el filósofo creador está más allá del bien y del mal en tanto crea valores como expresión de ciertas cantidades de fuerza que se expresan en él. El filósofo creador interpreta esas fuerzas y, dándoles diferentes significados, crea valores que no son inmutables, es un creador que está solo viendo crecer en sí mismo la voluntad de poder. ¿Cuál es el punto extremo de ese crecimiento? Dios. No hay nadie más parecido a Dios que un creador que “saca” todo de la nada y da sentido a todas las cosas desde sí mismo (estoy hablando del Dios cristiano y no del dios fundamento). ¿Y acaso no exige Nietzsche al superhombre haber atravesado la nada para poder crear? Atravesar la nada significa haber superado el ser, el orden del ser impuesto por la metafísica. Nietzsche rechaza la decadencia por regresiva, el progreso es el signo del poderoso, del que acepta el movimiento y puede poner en acto la potencia que crece y supera todo lo que se le opone. ¿A dónde apunta ese progreso? A la mayor explosión de la voluntad de poder que va más allá del yo individual corporal y limitado racionalmente, más allá de toda individualidad y de toda racionalidad, más allá de todo límite, de todo tiempo y todo espacio. Nietzsche se pregunta cómo es posible la obra, en este caso cómo es posible crear valores, si llevarla a cabo

⁵² Willard Mittelman, “The Relation Between Nietzsche’s Theory of the Will to Power and his Earlier Conception of Power”, en *Nietzsche Studien internationales Jahrbuch für die Nietzsche-Forschung* 9 (1980): 122-141.

⁵³ Ver Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, T 2: 322-324.

significa aceptar la muerte es decir los límites del lenguaje y la exigencia de cristalizarla en un tiempo y un espacio. Estar preso de un lenguaje, por ejemplo, es condición de imposibilidad de creación, es por ello que Nietzsche afirma que: “Dios seguirá vivo mientras exista la gramática y el hombre se ajuste a ella”.⁵⁴

Es innegable que el creador, el escritor, el poeta, el artista, el músico, el que juega con las palabras, los sonidos, los gestos, los movimientos convertidos en rasgos, colores, debe reconocerse cuerpo, perderse y reconocerse como tal, aceptar la contingencia, que su obra “desaparezca”, no sea valorada, conocida, que sea mal interpretada, mal usada, es decir debe aceptar que la palabra, el gesto, el movimiento que cristalizan una creación, significan una pérdida. La obra más perfecta es la que no ha sido realizada, la que aún puede ser soñada como encuentro con lo inexpresable, imprevisible, insondable, con lo que podemos denominar ser, Dios, voluntad de poder, luz, tierra, infinito, caos. También para Nietzsche el progreso en la voluntad de poder, es el “ascenso” al dominio de toda la fuerza vital del poder (*Macht*), y esto se alcanza con la obra.⁵⁵ Por eso, el deseo de dominar sólo es una de las formas de esa potencia, una de sus etapas. Cragnolini plantea en su trabajo *Sobre algunas cuestiones de la identidad a fin de siglo*, que el progreso de la fuerza puede ser entendido como abandono de la idea de dominio, como “desapropiación”.

Si pensamos al yo como la mayor densidad que adquieren las fuerzas (las mías, las de los otros, las de la situación y la época) en un momento dado, la noción de dominio se convierte en algo diferente [...] el yo no se puede constituir en el dominador de sus ideas y sus actos ya que se torna “vulnerable” a las fuerzas de los otros y de lo otro.⁵⁶

Cragnolini separa poder de dominio, pero al mantenerse la validez de la noción de fuerzas, al concentrarse éstas en el cuerpo, ellas son las que deciden y hacen a un hombre fuerte o débil, victorioso o fracasado; y en todo el planteo nietzscheano el victorioso, el fuerte, es el poderoso.

⁵⁴ La literatura dadaísta de alguna manera recoge esta idea, recordemos la fórmula de Tzara, su creador, para hacer un poema dadaísta: “Tome un periódico y unas tijeras. Elija en el periódico un artículo que tenga la extensión que quiera darle a su poema. Recorte el artículo y cada palabra del mismo. Ponga las palabras en una bolsita. Agite dulcemente. Saque las palabras una detrás de la otra colocándolas en el orden que salgan. Copuelas concienzudamente. Su poema está hecho”.

⁵⁵ “Toda fuerza es apropiación, dominación y explotación de una cantidad de realidad”, Gilles Deleuze, *Nietzsche et la philosophie* (Paris: PUF, 1973), 4.

⁵⁶ Mónica Cragnolini, “Sobre algunas cuestiones de la identidad en el fin de siglo”, presentado en las VIII Jornadas de Filosofía del NOA, Santiago del Estero, Argentina, 1999.

La voluntad de poder es el esfuerzo por triunfar de la nada, por vencer la mayor fatalidad, la catástrofe trágica: la muerte. Es voluntad de más: *Merswollen*. Pensada sobre el modelo de fuerza propio de la física moderna, aplicado a la biología, es lo que mueve, lo que empuja desde “dentro”, con una tensión momentánea pero reiterada. ¿Qué somos nosotros entonces? ¿Una voluntad? No ¿Un yo? No.⁵⁷ Como en el mundo entero, cada uno de nosotros es un entrelazamiento de fuerzas, de las que cada una es ya un yo parcial, un enmarañamiento de voliciones y de instintos, de funciones a niveles diferentes de tensión. Esta maraña está sumergida en el inmenso conjunto de centros de fuerzas y de actividades que llamamos el universo. En aproximaciones sucesivas, Nietzsche va viendo operar a esta voluntad y nota cómo extiende su radio de acción, e identificándose con la libertad, invade al conocimiento y a la virtud. Poco a poco lo abarca todo, hasta que llega el momento en que el mundo entero es voluntad de poder. Es ella la que empuja al hombre a superarse siempre a sí mismo, a progresar: “la vida me reveló este secreto: mira, me dijo, yo soy el que debe superarse siempre a sí mismo”.⁵⁸ La superación exige vivir en constante movimiento y riesgo. Como vimos, la fuerza (*Macht*) que anima a este instinto es el poder. La fuerza es, según la lectura heideggeriana, el querer llegar más allá de sí mismo, el llegar a lo más propio del sí mismo, lo que, siguiendo también aquí a Heidegger, Aristóteles llamara en su *Metafísica*: *energeia*, *dinamis*, *entelequia*. La fuerza se basta a sí misma y la tarea del hombre es la de enlazar la vida con el poder, con la fuerza. La vida del hombre se convertirá en un dinamismo, una entelequia que se mostrará como su propio fin, su movimiento más propio será la autocreación.

En sí mismo un mar de fuerzas tempestuosas y torrenciales [...] como un devenir que no conoce ni hartura ni cansancio, este mundo mío dionisiaco, del eterno hacerse a sí mismo, del eterno destruirse a sí mismo [...] ¿queréis un nombre para ese mundo? Este

⁵⁷ Gilles Deleuze, *Empirismo y subjetividad. La filosofía de David Hume*, 3º ed. (Barcelona: Gedisa., 1986). Cuando analiza la conformación del yo en Hume también lo reduce a una serie de fuerzas actuando cuyo origen es la naturaleza.

⁵⁸ Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, T 2: 371.

mundo es la voluntad de poder y nada más. Incluso vosotros sois esa voluntad de poder y nada más.⁵⁹

Esto parecería ser el colmo del subjetivismo, un sujeto todo poderoso, capaz de crearlo todo “y lo que vosotros llamáis mundo, eso debe ser creado por vosotros, vuestra razón, vuestra imaginación, vuestra voluntad, vuestro amor deben convertirse en ello”.⁶⁰ Sin embargo, Nietzsche reconoce que cada hombre es parte de lo que existe y debe entregarse a ello ya que encuentra que hay una voluntad de poder universal que determina lo existente en cuanto tal y lo hace siendo siempre voluntad de sobre poder y sobre dominio. Somos, como la piedra, creaciones de la Tierra que se manifiesta a través de nosotros como fuerza instintiva, como voluntad de poder. Aceptar que cada cuerpo es manifestación de distintos niveles de fuerza, implica reconocer que existe una especie de jerarquía “natural” entre los hombres, generada por la diferente distribución del poder. “Vivir es esencialmente apropiarse, herir, subyugar al extranjero y al débil, oprimirlo, ser duro, imponerle nuestras formas propias, incorporarlo y por lo menos explotarlo”.⁶¹ Esto no suena a abandonar el dominio sino más bien ponerlo en práctica: no como decisión subjetiva sino como ejercicio de la voluntad de poder como obediencia al instinto. Es interesante ver los dos caracteres que asume la voluntad de poder en la propuesta nietzscheana: el de hipótesis heurística en cuanto ayuda a descifrar una serie de fenómenos y desenmascara al nihilismo y el de hipótesis sistemática, muy a pesar de Nietzsche, en que los fenómenos son incorporados y ordenados en un todo. “Voluntad de poder”⁶² viene a significar dinámica contra estática; primacía del llegar a ser frente al ser; conocer como hacer (“interpretar”) frente al pasivo recibir o representar; abandonar toda seguridad y tomar parte en el juego universal contra un criterio rígido; conocer como cuestión del ánimo y no meramente de la

⁵⁹ Nietzsche, *Der Fall Wagner*, en *Werke*, T 3: 917.

⁶⁰ Heidegger, citado por Eugen Fink, *La filosofía de Nietzsche* (Madrid: Alianza Editorial, 1966), 105.

⁶¹ Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, en *Werke*, T2: 759. Este texto es completado con una reflexión sobre la explotación en que afirma que “no es el resultado de una sociedad corrupta o imperfecta y primitiva, es inherente a la esencia del viviente como su función orgánica fundamental, ella es una consecuencia de su propia voluntad de poder”.

⁶² Ver W. Müller-Lauter, *Nietzsche. Seine Philosophie der Gegensätze und die Gegensätze seiner Philosophie* (Berlin: New York, 1971), especialmente el cap. 1. Del mismo autor “Nietzsches Lehre vom Willen zur Macht”, en *Nietzsche Studien*, n° 3 (1974): 1. Aquí establece su interpretación de la pluralidad dinámica de la voluntad de poder que constituye la realidad del mundo en su juego irreductible.

capacidad intelectual y dominar como ejercicio de fuerza. Esta pluralidad dinámica de la voluntad de poder que constituye la realidad del mundo en su juego irreductible, pone en acción no tanto la voluntad como el poder, el poder querer. A lo largo de su obra y de sus constantes revisiones y recomienzos, esta voluntad que es poder se erige como constitutivo de lo humano; ella es, según Nietzsche: “Uno de los tres hechos interiores: el espíritu, el yo y la voluntad”.⁶³ De los dos términos de la fórmula *Wille zur Macht*, voluntad y poder, en realidad la que cuenta es la potencia que no es ciega, irracional, subjetiva, caprichosa, como podría suponerse. La potencia, el poder, está en relación directa con la verdad, que es una forma de la voluntad de poder y por ello no es ninguna forma de conocimiento. Lo que unifica el mundo no es el conocimiento sino la voluntad de poder.

¿Dónde encontramos al cuerpo en este juego progresivo de la voluntad de poder consigo misma? ¿Es para Nietzsche el cuerpo, como lo es para Merleau-Ponty, la clave para poder pensar un sujeto desde otro lado? El cuerpo es para él lo “natural”, lo “instintivo”, es decir, lo que está más allá o más acá de toda condición racional o incluso moral, es decir la capacidad del hombre de responder a sus más elementales inclinaciones. Éstas, que son caracterizadas como potencias genéricas que están detrás de mecanismos de acción y constituyen el motor de toda la vida humana, el piso desde el cual se construye toda conducta humana, tienen que ver con un ejercicio de la corporalidad que en muchos momentos es pensada al modo en que lo hace la medicina. Se asocian al cuerpo calificativos como natural, pasiones, sensualidad, fuerza. Así toda búsqueda de la verdad o del bien son actividades “naturales” dirigiendo la actuación humana, impulsos fundamentales igualables a una fuerza instintiva, aunque parecieran tener un origen histórico.⁶⁴ Lo dionisiaco y apolíneo son “impulsos artísticos de la naturaleza”.⁶⁵ Es así que la ciencia, la filosofía, la religión, y la moral, provienen de opiniones engendradas por los impulsos y son transformadas por ellas. Pero es imposible circunscribir el instinto a un esquema totalizador; sus fronteras están en constante flujo y reflujo, hay una guerra permanente entre ellos, no hay una unidad tal como el sujeto, al que podamos remitir todo lo que tenga que ver con el valor, la vida, la voluntad e incluso el saber. Nietzsche está negando de esta manera lo propio del sujeto moderno: su

⁶³ Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, en *Werke*, T 2: 973.

⁶⁴ Ver por ejemplo en Nietzsche, *Menschliches, Allzumenschliches*, en *Werke Humano demasiado*, T1: 464-465; también *Ubre Wahrheit und Lüge in aussermoralischen Sinn*, en *Werke*, T 3: 309-322.

⁶⁵ Ver Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie*, en *Werke*, T 1: 124-129.

capacidad autoreflexiva, su autoconocimiento; las leyes que regulan la conducta humana se vuelven opacas, inescrutables, casi misteriosas; las relaciones de los hombres entre sí y con el mundo quedan fuera de la capacidad comprensiva. Cuando Nietzsche identifica el cuerpo con el instinto introduce en el análisis de la conducta humana un elemento catalizador que “deja pasar algunas fuerzas y otras no, según su ímpetu vital, o para hablar en lenguaje nietzscheano según la voluntad de poder que la aliente”.⁶⁶ Se ve allí claramente el papel que juegan las redes instintivas, el instinto y asociado a él el cuerpo, ya que es desde allí que se decide respecto de la religión, la ciencia, la historia o la moral y sobre todo desde allí se cuestiona el sustento de identidad, unidad y totalidad sobre el que está apoyado el sujeto. ¿Pero no piensa Nietzsche el cuerpo separado del yo, cuando plantea por ejemplo que las líneas impulsivas son un filtro para significar las situaciones vividas permitiendo la consideración por parte del yo de las que poseen el máximo vigor? Ese yo no es de hecho diferente del cuerpo sino que está formado por configuraciones temporarias de instintos según afinidades funcionales, es el “cuerpo creador del hombre”. El cuerpo es más que el yo al que identificamos con el sujeto o mejor es otro tipo de yo, uno que no se autodenomina yo cuya razón es mayor que la razón subjetiva.⁶⁷ Sin embargo, vuelve a aparecer frente al tratamiento que hace Nietzsche de la cuestión del cuerpo en *Así habló Zaratustra*, la sensación de separación entre cuerpo y espíritu, como que el primero subyugara al segundo, como que no actuaran en consuno sino en contraposición, como debiendo vencer uno de ellos sobre el otro y que sólo venciendo el cuerpo, lo instintivo, lo impulsivo, la pasión, cumplirá el humano con su destino creador de superarse a sí mismo, es decir, será auténticamente voluntad de poder.

Hay un claro predominio en Nietzsche de lo relacional.

Las relaciones son quienes constituyen los entes, las potencias de vida se vuelven tales en la relación. La relación es cambio, movimiento, es fugacidad de todo proceso, no permanencia, es posibilidad de un horizonte en transformación, que va asumiendo diferentes configuraciones y singularidades.⁶⁸

El cuerpo está compuesto de una multitud de fuerzas irreductibles, fuerzas activas y reactivas, superiores y dominantes e inferiores y dominadas; es un

⁶⁶ Alberto Onate, *O crepusculo do sujeito em Nietzsche. Ou como abrirse ao filosofar sem metafísica* (Sao Paulo: Discurso Editorial, 2000), 82.

⁶⁷ Ver Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, en *Werke*, T 2: 300.

⁶⁸ Onate, *O crepusculo do sujeito em Nietzsche. Ou como abrirse ao filosofar sem metafísica*, 86.

campo de fuerzas. Es en el juego entre esas fuerzas que aparece la conciencia; “la conciencia es siempre conciencia de un inferior en relación al superior al que se subordina o ‘se incorpora’”.⁶⁹ Esto vuelve a remitirnos a lo dicho más arriba en el sentido de que para entender a Nietzsche hay que comprender la relación valor-instinto.

Por otro lado, el reconocimiento del cuerpo como campo de fuerza que permanece más allá de los cambios es lo que nos hace preguntar ¿cómo pensar el movimiento y al mismo tiempo afirmar el instinto como vigencia de una voluntad de poder que no tiene que ver con el sujeto sino que lo trasciende? El cuerpo es fugacidad, es lo efímero, es presencia y manifestación de la muerte, y valorarlo se contrapone a la aceptación de la fuerza instintiva. Valorar por encima de todo al instinto como manifestación de un poder que va más allá del cuerpo, es pretender lograr la permanencia más allá de la muerte. Pero, ¿no es acaso el hombre un cuerpo mortal? ¿O es esa muerte una mera ilusión, una fantasía, una ficción? La obra de Nietzsche marca este conflicto que sólo se resuelve en el silencio o en la búsqueda del instante prodigioso en que la historia se detendrá para siempre en un eterno retorno. La respuesta es asociar las fuerzas instintivas de la voluntad de poder al eterno retorno anulando con ello toda posibilidad de vigencia de lo subjetivo como el “lugar” del ser; recurrir a este artificio lógico que es el eterno retorno de lo mismo que no es lo mismo ¿no es acaso buscar el instante perfecto, pleno, acabado que cada uno y todos deseamos repetir para siempre? ¿Y no se parece esto demasiado al deseo cristiano de verse cara a cara con Dios logrando la plenitud total en el encuentro definitivo con el Creador? Volvemos a la nostalgia de infinito que mencionábamos más arriba. El eterno retorno no sólo implica en primer lugar, tal cual lo señala Heidegger, mantener el supuesto máximo de la metafísica que es la inmovilidad del ser, sino que conduce a la negación del tiempo y en consecuencia del movimiento, el cual queda cristalizado en un instante maravilloso en que el yo se encuentra definitivamente consigo mismo. ¿Dónde queda aquí el cuerpo puro tiempo? ¿No es recuperar por otro camino: el del cuerpo como manifestación de la voluntad de poder, un *cogito* incondicionado? Para Heidegger, el pensamiento de Nietzsche debe ser concebido en cuanto metafísica de la absoluta subjetividad de la voluntad, “la subjetividad absoluta en cuanto subjetividad del cuerpo es decir de los impulsos, los afectos”.⁷⁰ La conciencia

⁶⁹ Deleuze, *Nietzsche et la philosophie*, 44.

⁷⁰ Martin Heidegger, *Nietzsche*, Tomo II (Pfullingen: Neske, 1961), 160.

autoreferencial deja de ser el criterio de interpretación del mundo, su lugar es ocupado por el cuerpo.⁷¹

El cuerpo como voluntad de poder no es solamente de cada hombre sino que va más allá de él y a ella debe sujetarse incluso el superhombre. La voluntad es la medida, ella es tensión hacia el futuro que no es otra cosa que el pasado. La voluntad no se detiene ni en la vida misma, como propone Schopenhauer, sino que busca siempre más allá, entrega y expone su vida al riesgo y al peligro como “un juego de dados alrededor de la muerte”. Hay una vida inagotable, en eterno nacimiento y muerte, una voluntad expresada y siempre manifestada por la vida instintiva, por la “sabiduría del cuerpo”. Este trabajo de la voluntad de sobreponerse siempre, supone una voluntad de futuro, una tensión anhelante hacia un porvenir, un progreso que es el que de alguna manera redime el presente pero que no es más que confirmación del círculo. Por ello, Nietzsche no puede pensar en un futuro que niegue el pasado para redimirlo porque sería negar el ímpetu de la voluntad o darle a ésta un fin fuera de sí misma, es preciso que lo que alcance la voluntad sea el pasado, que la inocencia sea recuperada, que la redención no sea una nueva creación sino una recuperación de lo originario, es preciso que el tiempo, el movimiento, desaparezcan: llegó la hora del eterno retorno de lo mismo. Y cuando decimos esto, a lo que apuntamos es a la negación del tiempo en tanto movimiento, cambio, ritmo corporal; el eterno retorno es un tiempo no temporal, es un tiempo no corporal. Esta metáfora nietszschiana se convierte en un paradigma: el de un cuerpo ajeno a las condiciones que lo atan a la contingencia, al mal y a la muerte, el cuerpo en disolución temeroso de la muerte humana.

Esta formulación le quita la palabra, pone a Nietzsche frente al “descubrimiento” de lo numínico, lo santo, lo divino. Lou Salome relata a propósito de esta revelación: “La certidumbre del eterno retorno de la vida debía ser para él algo horrible [...] ello constituyó una terrible contradicción con su sentimiento más íntimo, contradicción que terminó por triturarlo”.⁷²

La revelación del eterno retorno quita al mundo su carácter de sorpresivo, nada es inesperado, nuevo, todo está en cierta manera programado, está destinado. El silencio de ese todo, su inmovilidad, su eternidad quita el aliento.

⁷¹ Ibíd., 105. Ver también en Onate, *O crepusculo do sujeito em Nietzsche. Ou como abrirse ao filosofar sem metafísica*, 94.

⁷² Citado en el relato de Overbeck en P. Klossowski, *Nietzsche y el círculo vicioso* (Barcelona: Seix Barral, 1972), 303.

El que pueda “dominarlo”, el que pueda “revelar” esa rueda, descubrir el secreto de su movimiento tendrá entre sus manos el poder del conocimiento, sabrá quién es, cuál es su lugar, cuál es su destino. Lo sabrá todo y lo podrá todo. El propósito de Nietzsche es convertirse en ese crítico y creador que maneje el elemento diferencial a la manera de un escultor. La experiencia de la superación sólo puede vencer a la muerte si se convierte en un instante eterno. Nietzsche será no sólo filósofo sino profeta, su vocación es la de absoluto. Esa es en realidad, la vocación de todo hombre, pero Nietzsche no puede considerar la vocación, el llamado a, como tarea a realizar, sino que pretende vivir en el absoluto como si fuera un **estado** en el que se encontrase de una vez y para siempre. ¿Podemos acaso aceptar que somos límite, disolución, acabamiento, que estamos condenados al fracaso y a la muerte? Nietzsche busca la solución y encuentra dentro de esa disolución de la vida, en la nada, el instante en que todo se cumple, todo se da para siempre, el instante creador en el seno de lo fortuito en que la destrucción alcanza su zenit constructivo; ese instante es el que justifica la vida, el que permite morir luego de haberlo alcanzado porque ya no habrá muerte.⁷³ El “todo vuelve” no es una expresión absurda sino una expresión de deseo, de ese deseo de ser todas las cosas, de ser voluntad de poder pudiéndolo todo; y la capacidad de discernir el camino en que ese instante se produzca: es el “instinto de la vida” cubriéndolo todo.

CONCLUSIÓN

Hallo una profunda cercanía entre los dos autores respecto del propósito de pensar la condición humana fuera de los parámetros de la subjetividad, disolviendo a ésta en un todo mayor que actúa a través de ella. También una dificultad semejante a la hora de expresar ese todo para no usar un lenguaje que llevara a confundirlo con el ser de la metafísica griega o con la solución hegeliana. Sin embargo hay diferencias que aunque puedan parecer más o menos grandes dentro de contextos semejantes, resultan grandes por el hombre que resulta de uno y otro pensamiento.

Una de ellas es que para Merleau-Ponty el silencio, lo misterioso, lo “invisible”, tiene que ver con las posibilidades del humano, con una constitución de la espacialidad y una vivencia de la historia hechas cuerpo. El cuerpo es tiempo, es inscripción de historia, es inacabado y contingente, y no hay nada en el hombre que sea ajeno a ello: la “subjetividad” que resulte de ese ejercicio es temporal, forma parte del mundo y por eso es cuerpo. Éste evidencia la presencia ineludible del límite y aceptarlo acentúa el carácter de

⁷³ Esta idea es repetida hasta el cansancio asociada a la creación por todo el romanticismo.

contingente del humano. No es posible para Merleau-Ponty separarse del mundo y vivir un instante prodigioso que impida la muerte, el cuerpo ancla en el mundo porque **es mundo**. El cuerpo nietzscheano es poder, fuerza que permite la evasión del mundo cuando se torna superlativa (*Übermensch*) y voluntad de poder como clave que permite interpretar todo lo vivo y desde allí dominarlo. El mundo es para el hombre un monstruo de fuerza sin principio ni fin, que no se consume sino que sólo se transforma; envuelto en “la nada” como su frontera, el hombre fuerte, el creador, está siempre fuera del mundo, contrapuesto a él. Sólo sucumbe al mundo el débil que vive sometido a la vileza moral. La voluntad de poder es parte de la energía creadora de la tierra, el poder de los poderes y da origen a la creación que transmutará los valores viles. La esencia creadora de la tierra es el principio cósmico de todas las cosas. La tierra en su no presencia, en su movimiento productivo, es denominada “vida” y esta vida de la tierra es la voluntad de poder que se pone en acto en el hombre creador. La libertad del creador se realiza en el poder. Por este poder, participa del tiempo cósmico. Al reducir su voluntad a la energía creadora de la tierra, supera los límites de su finitud, de su tiempo propio y se reconoce tiempo cósmico. El hombre nietzscheano no acepta su condición corporal, busca vivir fuera del tiempo, es un *Übermensch*. Sea que lo traduzcamos superhombre o ultra hombre, este hombre ha perdido su condición humana, ha perdido su cuerpo.

La nostalgia de Nietzsche es por el poder creador, la de Merleau-Ponty es la de un trabajo constructor de sentido. La una tiene la medida de lo absoluto, la otra de lo contingente. La una ambiciona lo propio de la divinidad, la otra poder construir un mundo a la medida del hombre con el hombre.

Para Merleau-Ponty el protagonista es el cuerpo, son los hombres carne dando forma al ser bruto; para Nietzsche el protagonista es él, el único capaz de atravesar todas las máscaras y sólo conservar una: la del profeta del eterno retorno.

Himmel! wer weiss, was auf mir liegt und was für Stärke ich brauche, um es mit mir selber auszuhalten!... Dieser Zarathustra ist nichts als eine Vorrede, Vorhalte -ich habe mir selber Muth machen müssen, da mir von überall her nur die Entmuthigung kam: Muth zum Tragen jenes Gedankens! Denn ich bin noch weit davon, entfernt, ihn aussprechen und darstellen zu können.⁷⁴

⁷⁴ “Oh cielos! Quién sabe lo que me está pasando y cuánta fuerza necesito para soportarlo... Este Zarathustra es sólo un prefacio, lo que antecede – he debido tomar coraje, porque de todos lados sólo me asecha el desaliento. Coraje para cambiar este pensamiento (el del eterno retorno)! Porque aún estoy lejos, alejado de poder hablar de él y representarlo”. Carta

María Luisa Pfeiffer
Investigadora del CONICET
Dirección: Av. Rivadavia 6646 2do piso
(1406) Buenos Aires
ARGENTINA
E-mail: maliandi@retina.ar

Recibido: 4 de enero de 2006
Aceptado: 2 de febrero de 2008

de Overbeck a Basel, marzo de 1884, *Friedrich Nietzsche Sämtliche Briefe. Kritische Studienausgabe*, eds. G. Colli y M. Montinari, DTV (München-Berlin: Gruyter, 1986), (KB FN) T 6: 484 (paréntesis mío).